

Marek B. Majorek

Wie frei denken und handeln wir?

Rudolf Steiner und die aktuelle Diskussion um Willensfreiheit und Ich-Erleben

Die Frage, ob der Mensch einen freien Willen hat oder nicht, war in letzter Zeit oft Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen. Namhafte Neurobiologen vertreten laut und medienwirksam die These, dass der freie Wille als eine Illusion betrachtet werden müsse. Mehr als einhundert Jahre nach Erscheinen der »Philosophie der Freiheit« Rudolf Steiners gerät somit erneut ein Problemhorizont in den Blick, der schon im 19. Jahrhundert die Gemüter erhitzte und Zündstoff für kontroverse Diskussionen lieferte. Allerdings stellt sich die Frage: Steuert die gegenwärtig erneut auflebende Debatte zwischen Naturwissenschaftlern und Philosophen bisher wenig befahrenen Gestaden entgegen oder bewegt sie sich lediglich im Fahrwasser althergebrachter Argumente, die – dem Stand der modernen Forschung entsprechend – lediglich neu aufpoliert wurden?

**Darf dem Mensch
Verantwortung
für sein Tun
zugeschrieben
werden?**

Im gegenwärtigen philosophischen Diskurs um das Problem der Willensfreiheit stehen drei Fragen im Vordergrund. Eine grundlegende theoretische Vorentscheidung ist an die Haltung gegenüber der Fragestellung gekoppelt, ob alle Naturereignisse der kausalen Naturnotwendigkeit unterworfen sind (»kausale Geschlossenheit des Universums«) bzw. ob das Universum determiniert ist oder nicht. An zweiter Stelle kommt die aus der Mediendiskussion vertraute Frage: Kann dem Menschen ein freier Wille zugeschrieben werden? Obwohl es vielleicht überraschen mag, ist es nämlich durchaus möglich, die Meinung zu vertreten, dass das Universum determiniert ist und der Mensch gleichwohl über einen freien Willen verfügt. Wenn man hingegen annimmt, dass das gesamte Universum in all seinen Ecken und Windungen nicht der eisernen kausalen Notwendigkeit unterworfen ist, so folgt daraus keineswegs zwingend, dass der Mensch einen freien Willen hat. Denkbar wäre es ja durchaus, dass auch in einem solchen freieren Universum der Mensch – so wie das Tier – nicht zu einer auf einem freien Willensentschluss fußenden Handlung fähig ist.

Die dritte Fragestellung des gegenwärtigen Diskurses ist die, ob man dem Menschen die moralische Verantwortung für seine Taten zuschreiben darf oder nicht. Die zentrale Rolle, welche

dieser Frage zukommt, ergibt sich aus der Schwierigkeit, Einigkeit darüber zu erzielen, was unter dem Begriff »Wille« zu verstehen sei: Handelt es sich hier um ein Gefühl? Um eine mentale Handlung? Einen Wunsch? Eine besondere seelische Kraft bzw. Funktion? Oder um etwas anderes? Unter der Last dieses Problems sprachen sich viele Philosophen dafür aus, anstelle des abstrakteren Problems der Willensfreiheit die Frage der moralischen Verantwortung zu diskutieren: Erscheint dieser Begriff doch eindeutiger und für den Alltag relevanter als der der Willensfreiheit. Eine weitere und für die Zuschreibung der moralischen Verantwortung dem Handelnden wichtige begriffliche Unterscheidung ist die Differenzierung zwischen der *Handlungs-* und der *Willensfreiheit*.¹ Man könnte nämlich einerseits die Frage stellen, ob der Handelnde frei ist, dasjenige *auszuführen*, was er will, oder ob er an der Ausführung seiner Intention gehindert ist (z.B. weil er im Gefängnis sitzt, oder weil er unter Alkohol- oder Drogeneinfluss steht). Nur im ersteren Fall spricht man dem Betreffenden die *Handlungsfreiheit* und gewöhnlich nur in diesem Fall auch die volle moralische Verantwortung für seine Taten zu. Es ließe sich aber auch die Frage erheben, ob der Handelnde frei ist *zu wollen* (zu beabsichtigen), was er will, oder ob seine Intention aus einer Notwendigkeit erfolgt. Gewöhnlich wird hier an eine innere Notwendigkeit, z.B. an eine bestimmte charakterliche Veranlagung oder auch an einen inneren Zwang infolge bestimmter sozialer Einflüsse oder Erziehungsgewohnheiten gedacht. Im ersteren Fall würde man dem Handelnden die *Willensfreiheit* zuschreiben. Die strittige Frage lautet dann, ob dem Menschen, der die Willensfreiheit in diesem Sinne *nicht* hat, eine moralische Verantwortung für seine Handlungen zugeschrieben werden darf oder nicht.

Betrachtet man die Vielfalt der Fragestellungen, welche für das Problem der Willensfreiheit relevant sind, so wird man nicht überrascht sein, dass sich der gegenwärtige Diskurs durch eine beträchtliche Anzahl von unterschiedlichen Positionen auszeichnet. Im Folgenden sollen wenigstens die Konturen des aktuellen Diskussionsverlaufes nachgezeichnet werden.²

Die Hauptunterscheidung, die gewöhnlich getroffen wird, um in das Dickicht Ordnung zu bringen, ist die zwischen zwei Positionen: Die eine besagt, dass der freie Wille bzw. die moralische Verantwortung mit dem kausalen Determinismus *verein-*

1 Diese Unterscheidung wurde bereits von David Hume erwähnt (obschon er dafür andere Termini verwendete). Vgl. David Hume: *A Treatise of Human Nature*, Part 3, Section 2, 1739-1740.

2 Für jemanden, der sich mit dieser Problematik ausführlicher bekannt machen will, sind zwei Publikationen zu empfehlen: Gary Watson (Hrsg.): *Free Will*, OUP, Oxford 2003. Dieses Buch bietet eine sehr gute Sammlung der einschlägigsten Aufsätze der letzten 40 Jahre. Desweiteren Robert Kane (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Free Will*, OUP, Oxford 2002. Das Werk beinhaltet die neusten Aufsätze, die von den leitenden Teilnehmern am Diskurs extra für diese Sammlung geschrieben wurden.

Die Rückkehr der Deterministen

3 Um diese Position (Leugnung des freien Willens aufgrund der Determiniertheit des Universums) von einem allgemeineren Determinismus (Überzeugung, dass alle Ereignisse im Universum strengen kausal determinierten Gesetzmässigkeiten folgen) zu unterscheiden, werde ich diese zweite Position als »physikalischen Determinismus« bezeichnen.

4 J.J.C. Smart: »Free Will, Praise and Blame«, in: Gary Watson (Hrsg.): *Free Will*, OUP, Oxford 2003, S. 58-71.

5 Vgl. z.B. Wolf Singer: »Vom Gehirn zum Bewusstsein«, in: N. Elsner und G. Lürer (Hrsg.): *Das Gehirn und sein Geist*, Wallstein, Göttingen 2000, S. 189-204.

6 Vgl. z.B. Gerhard Roth: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2001.

7 Vgl. Wolfgang Prinz: *Kritik des freien Willens: Bemerkungen über eine soziale Institution*, in: »Psychologische Rundschau«, 55, Oktober 2004 (Heft 4), S. 198-204

bar sei. Derlei Anschauungen werden als »kompatibilistische« Positionen und ihre Vertreter als »Kompatibilisten« bezeichnet. Demgegenüber stehen solche Philosophen, die eine derartige Vereinbarkeit ablehnen. Die inkompatibilistischen Positionen werden dann weiter in solche unterteilt, welche den Determinismus akzeptieren und konsequenterweise die Existenz eines freien Willens und/oder der moralischen Verantwortung leugnen. Die Vertreter einer solchen Position werden oft auch als »Deterministen« bezeichnet.³ Diesen gegenüber stehen Denker, welche die Existenz des universal geltenden Determinismus bestreiten und dem freien Willen und der moralischen Verantwortung einen Platz im Universum zubilligen. Die Verfechter dieser Überzeugung werden »Libertarier« genannt. Die deterministische Seite der inkompatibilistischen Position vertritt heute kaum noch einer in ihrer extremen Zuspitzung, denn diese würde den Menschen – wie bereits angedeutet – praktisch dem Tier gleich stellen und den sozialen Institutionen und Lebensweisen, welche auf der Zuschreibung moralischer Verantwortung beruhen, ihre Legitimation entziehen. In abgeschwächter Form behaupten die Vertreter dieser Auffassung, dass zwar der freie Wille eine Illusion sei und somit die moralische Verantwortung nicht wirklich existiere, dass diese Tatsache jedoch mit der Existenz der gewöhnlichen sozialen Institutionen wie Belohnung und Strafe, Rechtsordnung, Gefängniswesen usw. nicht kollidiere. Als prototypisch für diese Auffassung gilt der Aufsatz »Free Will, Praise and Blame« des australischen Philosophen John J. C. Smart.⁴

Eine heute viel öfter vertretene Spielart der deterministischen Komponente des Inkompatibilismus meldet sich in jener Haltung zu Wort, die von deutschen Neurowissenschaftlern und Psychologen wie Wolf Singer,⁵ Gerhard Roth⁶ und Wolfgang Prinz⁷ vertreten wird. Diese Wissenschaftler gründen ihre Ablehnung des freien Willens nicht in erster Linie auf die Annahme des allgemein geltenden kausalen Determinismus, sondern auf die Resultate neurophysiologischer bzw. psychologischer Forschung. Aus der Sicht dieser Denker ist die Tatsache, dass eine gewisse neurophysiologische Aktivität stets den bewussten Prozessen voraus geht, ausreichend, um die Existenz eines freien Willens zu leugnen – und zwar unabhängig davon, ob alle Ereignisse im Universum streng determinierten, kausalen Gesetzmässigkeiten unterworfen sind oder nicht. Gleichzeitig behaupten sie aber, dass selbst wenn sich der

freie Wille als eine Illusion entpuppe, das Fortbestehen zumindest der meisten sozialen Institutionen nicht gefährdet sei. Ich möchte diese Haltung »neurophysiologischen Determinismus« nennen.

Die kompatibilistischen Positionen, welche den gegenwärtigen Diskurs dominieren, kann man wiederum in zwei Hauptgruppen unterteilen: in solche, welche besagen, dass sich die Geltung des Determinismus mit der Existenz des *freien Willens* und der moralischen Verantwortung vereinbaren lasse (als typische Beispiele können hier gelten: Harry G. Frankfurt⁸ und in Deutschland: Peter Bieri⁹), und solche, die eine schwächere These vertreten, nämlich, dass selbst wenn der Determinismus die Möglichkeit der Existenz des freien Willens ausschließe, dennoch moralisch verantwortetes Handeln möglich sei (klassisch sei hier die Position von Peter Strawson genannt).¹⁰

Schließlich sollte man noch eine Position erwähnen, welche in keine der bisherigen Schemata passt, sich aber eines beträchtlichen Einflusses erfreut, und zwar die von Galen Strawson (Sohn des oben erwähnten Peter Strawson). Galen Strawson verhält sich agnostisch in Bezug auf die Frage der Geltung des physikalischen Determinismus, behauptet aber, dass, unabhängig davon, welche Antwort auf diese Frage die richtige ist, die Handelnden nicht für ihre Taten verantwortlich gemacht werden könnten, weil sie nicht für ihren Charakter verantwortlich sind, ihre Entscheidungen aber letztlich durch diesen Charakter bedingt seien. Mit anderen Worten: Galen Strawson lehnt die Möglichkeit einer moralischen Verantwortung der Handelnden für ihr Tun auch dann ab, wenn sich die Doktrin des physikalischen Determinismus als falsch erweisen sollte.

Wo können wir nun Rudolf Steiners Position in Bezug auf die Frage der Willens- und Handlungsfreiheit in diesem Kosmos ansiedeln? Die Antwort fällt verhältnismäßig leicht: Steiner würde heute als ein Inkompatibilist und Libertarier gelten. Als Inkompatibilist, weil er in der »Philosophie der Freiheit« (1894) mit aller Deutlichkeit feststellte, dass »Freiheit« innerhalb des Materialismus¹¹ ausgeschlossen sei: »Ist das vorausgesetzte Wesen (der Welt) als ein an sich gedankenloses, nach rein mechanischen Gesetzen wirkendes gedacht, wie es das des Materialismus sein soll, dann wird es auch das menschliche Individuum durch rein mechanische Notwendigkeit aus sich hervorbringen samt allem, was an diesem ist. Das Bewusstsein

8 Vgl. z.B. Frankfurt, Harry G.: *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in: Watson, G. (Hrsg.): a.a.O., S. 322-336.

9 Vgl. Peter Bieri: *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, Carl Hanser, München und Wien 2001.

10 Vgl. Strawson, Peter: *Freedom and Resentment*, in: Watson, G. (Hrsg.): a.a.O., S. 72-93.

11 Eine materialistische Weltanschauung kann die Form des (physikalischen) Determinismus, des Indeterminismus, wie auch eine Mischung beider annehmen. Da für Steiner der Materialismus überhaupt mit der Freiheit des Menschen inkompatibel ist, ist er auch in seiner deterministischen Spielart mit Freiheit inkompatibel.

Nach Rudolf Steiner kann es innerhalb der Materie keine Freiheit geben

12 Rudolf Steiner: *Die Philosophie der Freiheit* (GA 4/ Tb 627), Dornach 1998, S. 175. Vgl. auch ebd., S. 177: »Freiheit ist innerhalb des Materialismus sowie des einseitigen Spiritualismus, überhaupt innerhalb des auf Außermenschliches als wahre Wirklichkeit schließenden, diese nicht erlebenden metaphysischen Realismus, ausgeschlossen.« (Im Weiteren werde ich dieses Werk einfach mit GA 4 bezeichnen.)

13 GA 4, S. 201, 203f, 262f. 14 Ebd., S. 161f. Indem Steiner jene Handlung als frei betrachtet, welche sich nach dem richtet, was im Wesen des Handelnden liegt, folgt er Spinozas Bestimmung der Freiheit. Es sei an dieser Stelle darauf aufmerksam gemacht, dass die motivierende Kraft einer im eigentlichen Sinne freien Tat die Kraft der Liebe ist. Man kann deshalb versucht sein, den Einwand zu erheben, dass entgegen Steiners Behauptung, dass in einer solchen Tat nur das intuitive Denken wirksam sei, doch noch die Liebe die motivierende Kraft für eine solche Tat liefern müsse. Das Liebesgefühl aber sei doch letztlich in den biochemischen Prozessen des Leibes (Hormone usw.) verankert. Rudolf Steiner macht aber bei seiner Beschreibung des sinnlichkeitsfreien Denkens mit Nachdruck darauf aufmerksam, dass die Kraft der Liebe in ihrer reinen Form in diesem Denken und völlig unabhängig von der Leibesorganisation wesentlich wirksam ist (vgl. GA 4, S. 143 f).

der Freiheit kann dann nur eine Illusion sein. Denn während ich mich für den Schöpfer meiner Handlung halte, wirken in mir die mich zusammensetzende Materie und ihre Bewegungsvorgänge.«¹²

Man würde ferner Rudolf Steiner als Libertarier begreifen, weil er die Möglichkeit der Freiheit bejaht, obwohl er sie auf eng definierte Handlungsformen einschränkt, und zwar bekanntlich auf jene Handlungen, welche eine Auswirkung der *moralischen Intuition* darstellen.¹³ Dass Rudolf Steiner solche Handlungen als im absoluten Sinne frei erachtete, kann man der folgenden Passage entnehmen: »Während ich handle, bewegt mich die Sittlichkeitsmaxime, insoferne sie intuitiv in mir leben kann; sie ist verbunden mit der *Liebe* zu dem Objekt, das ich durch meine Handlung verwirklichen will. Ich frage keinen Menschen und auch keine Regel: soll ich diese Handlung ausführen? – sondern ich führe sie aus, sobald ich die Idee davon gefasst habe. Nur dadurch ist sie *meine* Handlung. ... Ich erkenne kein äußeres Prinzip meines Handelns an, weil ich in mir selbst den Grund des Handelns, die Liebe zur Handlung gefunden habe. Ich prüfe nicht verstandesmäßig, ob meine Handlung gut oder böse ist; ich vollziehe sie, weil ich sie *liebe*. ... Nicht das allgemein Übliche, die allgemeine Sitte, eine allgemein-menschliche Maxime, eine sittliche Norm leitet mich in unmittelbarer Art, sondern meine Liebe zur Tat. Ich fühle keinen Zwang, nicht den Zwang der Natur, die mich bei meinen Trieben leitet, nicht den Zwang der sittlichen Gebote, sondern ich will einfach ausführen, was in mir liegt.«¹⁴

Der libertarianische Inkompatibilismus hat es nicht leicht, seine Position im gegenwärtigen philosophischen Diskurs zu behaupten. Es gibt zumindest vier große Hürden, welche ein Vertreter dieser Richtung überwinden muss, bevor seine Behauptungen als plausibel gelten können. Zum einen muss er den Argumenten des physikalischen Determinismus auf überzeugende Weise Paroli bieten können. Denn wenn dieser dem Wesen der Welt entspräche, gäbe es in dieser Welt tatsächlich keinen Raum für den freien Willen. Zweitens muss er Argumente gegen die Position des neurophysiologischen Determinismus ins Feld führen können. Denn selbst wenn nicht alle Ereignisse im Universum einer kausalen Notwendigkeit unterliegen, aber die geistigen bzw. mentalen Phänomene (inklusive des Willens) gleichwohl durch neuronale Prozesse verursacht sind, kann man nicht von der Freiheit des Willens spre-

chen. Drittens muss er eine plausible Antwort auf das Argument von Galen Strawson haben: Denn wenn es tatsächlich so ist, dass der Mensch aufgrund seiner Charaktereigenschaften handelt, diese aber in erster Linie durch Vererbung und Erziehung festgelegt werden, so kann von Freiheit nicht die Rede sein. Und schließlich: Wenn man die Existenz des freien Willens postuliert, dann sollte man auch plausibel machen können, wie ein solcher Wille ein Ereignis (und sei es nur ein neuronales Ereignis im Kopf) zustande bringen kann, ohne dazu durch irgendwelche weiteren Vorgänge veranlasst oder von diesen determiniert zu werden.

Die Frage stellt sich also: Kann Rudolf Steiners vor mehr als einem Jahrhundert formulierte Auffassung von Freiheit, die er als den »ethischen Individualismus«¹⁵ bezeichnete, auch heute noch einen Beitrag zur Überwindung der genannten Schwierigkeiten des libertarianischen Inkompatibilismus leisten?

Was die in den Wissenschaften nach wie vor herrschende Grundüberzeugung anbetrifft, derzufolge die Naturwelt eine kausal geschlossene Einheit bilde, in welcher alle Ereignisse den Gesetzen der Naturkausalität folgten, also ohne jeglichen Rückgriff auf menschliche (oder sonstige) Subjekte und ihre Intentionen determiniert und vorhersagbar seien, machte Rudolf Steiner schon seinerzeit darauf aufmerksam, dass dieses eine metaphysische Behauptung und keine wissenschaftliche Tatsache darstelle. Steiner machte geltend, dass das Universum nicht als eine geschlossene materielle Einheit verstanden werden könne, sondern dass es gerade eine bedeutsame Eigenschaft dieses Universums sei, dass die Materie in ihm unter dem Einfluss geistiger Kräfte stets vergehe und entstehe. Das Problem der vermeintlichen kausalen Geschlossenheit des Universums müsse also einen unbefangenen denkenden Menschen nicht beunruhigen.¹⁶

Die zweite Hürde für den libertarianischen Inkompatibilismus ergibt sich aus der Spielart des Determinismus, die ich als den »neurophysiologischen Determinismus« bezeichnet habe. Angeblich sei es aus der wissenschaftlichen Perspektive unausweichlich, dass, da jeglichen bewussten Ereignissen und Prozessen unbewusste neuronale Vorgänge vorausgehen, letztere als die wahren Ursachen jener betrachtet werden müssten. Dieses Argument war Rudolf Steiner aus der Diskussion um die neurophysiologischen Entdeckungen Ende des 19. Jahrhun-

Ein Klavier ohne Spieler?

15 GA 4, S. 160. Außer dem Begriff der moralischen Intuition sind bekanntlich zwei weitere Begriffe für das Verständnis von Rudolf Steiners Auffassung der Freiheit wichtig: die moralische Phantasie und die moralische Technik. Der Rahmen dieses Aufsatzes lässt jedoch ihre Behandlung nicht zu.

16 Rudolf Steiner behandelte dieses Thema in der Form, welche zu seiner Zeit üblich war und zwar unter dem Begriff des Gesetzes von der Erhaltung der Energie und des Stoffes. Er wies wiederholend darauf hin, dass dieses vermeintliche Gesetz ein wichtiges Hindernis zu einer sachgemäßen Auffassung der Welt bildet. Vgl. z.B. GA 183, S. 65, 127 f, auch z.B. GA 82, S. 163 f, GA 164, S. 168f, GA 181, S. 227 f usw.

17 Rudolf Steiner: *Vom Menschenrätsel* (GA 20), S. 154-157.

18 Das einschlägige Experiment wurde zum ersten Mal beschrieben in: B. Libet: Wright Jr. EW, Gleason CA: *Readiness-potentials preceding unrestricted »spontaneous« vs. pre-planned voluntary acts, Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 54 (1982), S. 322-335. Eine sehr gute Sammlung von Libets Aufsätzen findet man in: B. Libet: *Neurophysiology of Consciousness. Selected Papers and New Essays*, Birkhäuser, Boston, Basel und Berlin 1993.

derts, aus welchen genau die gleichen Schlüsse gezogen wurden, bestens vertraut. Steiner entkräftete die Behauptungen des neurophysiologischen Determinismus in zwei Schritten. In einem ersten Schritt machte er darauf aufmerksam, dass sich hinter dem neurophysiologischen Einwand eine Verwechslung zwischen dem eigentlichen Seelenleben, welches keiner leiblichen Grundlage bedarf, und dem *Bewusstwerden* dieses Lebens, welches unter gewöhnlichen Umständen von der leiblichen Organisation tatsächlich abhängig ist, verbirgt:

»Denn was könnte einleuchtender sein, als dass das Seelenleben des Menschen sich von Kindheit auf so entfaltet, wie sich die physischen Organe heranbilden, dass es verfällt in dem Maße, in dem die Organe altern. Was ist einleuchtender, als dass die Lähmung gewisser Gehirnpartien auch den Wegfall gewisser geistiger Fähigkeiten bedingt. Was scheint also einleuchtender zu sein, als dass alles Seelisch-Geistige an die Materie gebunden sei und ohne dieselbe keinen Bestand haben kann, wenigstens keinen solchen, von dem der Mensch wissen könne. ... Aber es kann eine solche (geistgemäße) Weltanschauung in Gründen wurzeln, die ihr von keinem materialistischen Einwand entzogen werden können. Zunächst ist das seelische Erleben des Menschen, wie es sich im Denken, Fühlen und Wollen offenbart, an die leiblichen Werkzeuge gebunden. Und es gestaltet sich so, wie es durch diese Werkzeuge bedingt ist. Wer aber meint, er sehe das *wirkliche* Seelenleben, wenn er die Äußerungen der Seele durch den Leib beobachtet, der ist in demselben Fehler befangen wie einer, der glaubt, *seine Gestalt* werde von dem Spiegel hervorgebracht, vor dem er steht, weil der Spiegel die notwendigen Bedingungen enthalte, durch die sein *Bild* erscheint. ... Nicht die Seele ist von den Leibeswerkzeugen abhängig, sondern allein das *gewöhnliche Bewusstsein* der Seele. ... Dieses Wesen der Seele kann also auch nicht in dem gewöhnlichen Bewusstsein gefunden werden; es muss außerhalb dieses Bewusstseins erlebt werden. Und es kann erlebt werden, denn der Mensch kann noch ein anderes Bewusstsein in sich entwickeln als dasjenige, das durch die Leibeswerkzeuge bedingt ist.«¹⁷

Es ist also das *bewusste Erleben des Seelenlebens*, nicht dieses Seelenleben selbst, welches (unter gewöhnlichen Verhältnissen) von der leiblichen Organisation abhängig ist. Die Seele wird nicht durch diese Organisation erzeugt, die leibliche Organisation bietet ihr lediglich einen *Spiegel*, in welchem sie

sich quasi anschauen kann. Steiners Erklärung für die Tatsache, dass als Folge von Gehirnschädigungen geistige Funktionen beeinträchtigt werden oder gänzlich ausfallen können, ist sehr einfach: Wenn der Spiegel des Gehirns für das Bewusstsein notwendig ist, ist es nicht verwunderlich, dass, wenn er zerstört oder beeinträchtigt wird, das Bewusstsein oder zumindest bestimmte mentale (geistige) Funktionen verloren gehen. Oder um eine andere Metapher zu gebrauchen: Wenn das Klavier (das Gehirn) beschädigt ist, kann der Klavierspieler (die Seele) nicht oder nur mit starken Beeinträchtigungen auf dem Instrument spielen. Ein noch so intaktes Klavier jedoch kann ohne den Spieler keinen einzigen Ton selbstständig hervorbringen.

Diese Erwiderung auf den Einwand des »neurophysiologischen Deterministen« könnte man heute unter Einbezug der gegenwärtigen Diskussion des Kausalitätsbegriffs um ein wissenschaftstheoretisches Argument ergänzen: Diejenigen, die vom Verlust der kognitiven Funktionen infolge neurophysiologischer Störungen auf den kausalen Anteil der neurophysiologischen Grundlagen für die Entstehung des Mentalen schließen wollen, verwechseln die *notwendigen Bedingungen* eines Ereignisses mit dessen *Ursachen*. Notwendige Bedingungen eines Ereignisses können jedoch nicht mit seinen Ursachen identifiziert werden. Um nur *ein* Beispiel zu nennen: Gut funktionierende Zündkerzen sind für das Starten eines Benzinmotors notwendig. Solche gut funktionierenden Zündkerzen werden jedoch nicht als die Ursache des Startens des Motors erachtet. Genauso wenig werden eine funktionierende Batterie, die Einspritzanlage, der Anlasser, der nichtverstopfte Auspuff als Ursachen, sondern vielmehr als lediglich notwendige Bedingungen des erfolgreichen Startens erkannt. Letztlich muss in der Ursachenkette, welche zu dem erfolgreichen Starten des Motors führt, auch der Fahrer, der den Zündschlüssel im Zündschloss dreht, mit seinen Intentionen und mentalen Zuständen berücksichtigt werden.

An dieser Stelle würden die Befürworter der neurophysiologischen Reduktion des Mentalen wahrscheinlich erwidern, dass diese Argumentation die Chronologie des Geschehens vernachlässige: Die moderne Neurophysiologie hätte doch gezeigt, dass die hirnbioologischen Prozesse den mentalen *voraus* gingen, also müssten jene die Ursache dieser sein, und nicht umgekehrt. Nun, man sollte mit der Behauptung »die moderne Neurophysiologie hat gezeigt« nicht zu voreilig sein. Was etwa

die berühmten Experimente Benjamin Libets¹⁸ betrifft, so ist es sehr fragwürdig, ob der von seinen Probanden introspektiv beobachtete *Wunsch*, etwa einen Finger zu krümmen (dem der Aufbau eines so genannten »Bereitschaftspotentials« im Gehirn vorausging) mit dem *Willen* identifiziert werden kann, den wir benötigen, um eine Aktivität oder Entscheidung weitreichenderen Kalibers in Gang zu setzen.¹⁹ Zudem ist es keineswegs klar, ob die festgestellten motorischen Bereitschaftspotentiale *inhaltlich* mit der nachfolgenden Handlungen zusammenhängen. Es fällt bei den Beschreibungen der Libetschen Experimenten und ähnlicher Nachfolgeexperimente auf, dass die elektronisch gemessenen »Bereitschaftspotentiale« keiner wesentlichen Veränderung mit der Veränderung der ausgeführten Aktivität unterliegen, also etwa gleich bleiben, ob man den Zeigefinger, den Ringfinger, oder gar die ganze Hand bewegt. Vielleicht sind unsere Messmethoden zu krude, um solche Veränderungen zu registrieren, vielleicht aber handelt es sich bei diesen Bereitschaftspotentialen lediglich um allgemeine Erregungszustände, die jeglicher motorischen Aktivität voraus gehen müssen.

Dem Bewusstwerden des Seelischen geht eine Tätigkeit desselben voran

Soweit die allgemeinen methodischen Einwände gegen die Behauptung, dass die zeitliche Verzögerung der Bewusstseinsprozesse in Relation zu ihren neuronalen Korrelaten die kausale Rolle letzterer in Hervorbringung jener beweise. Rudolf Steiner führte aber in Bezug auf diese Frage etwas sehr Wichtiges aus, was ein zusätzliches Licht auf das Problem des fehlenden Nachweises der inhaltlichen Beziehung zwischen den neuronalen und den mentalen Prozessen wirft und worauf ich oben als seinen zweiten Schritt in Erwiderung auf den neurophysiologischen Determinismus hingewiesen habe. Steiner stellte fest, dass das Seelisch-Geistige stets sein bewusstes Auftreten *vorbereiten muss* und dass diese Vorbereitung in einer *Zurückdrängung* der organischen Tätigkeit besteht, an welcher Stelle es sich dann (z.B. in der Form der bewussten Gedanken) setzt.²⁰ Diese Einsicht erlaubt es, die von den Neurobiologen beobachteten Prozesse völlig anders, als es bis jetzt geschehen ist, zu deuten: Demnach sind die neuronalen Vorgänge *nicht die Ursachen* des Mentalen, sondern gleichsam dessen notwendige *Abfallprodukte*. Die zeitliche Verzögerung des Auftretens von Entscheidungen gegenüber dem Aufbau eines messbaren »Bereitschaftspotential« ist

19 Vgl. z.B. G. Keil: *Handeln und Verursachen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, S. 469 f; Peter Bieri: *Untergräbt die Regie des Gehirns die Freiheit des Willens?*, unveröffentlichtes Manuskript eines Vortrags, S. 11.

20 Vgl. oben, Fußnote 25.

so betrachtet keine Gefährdung der Eigenständigkeit des Mentalen bzw. des Seelisch-Geistigen, sondern vielmehr eine Bestätigung und Unterstreichung dieser Eigenständigkeit: Die Seele, bevor sie sich ihrer Aktivität bewusst werden kann, muss zunächst die organischen Prozesse des Leibes so präparieren, dass sie ihr als Spiegel dienen können. Und das braucht Zeit.

Auf das dritte Argument entgegnend, demzufolge der Mensch für seine Handlungen nicht verantwortlich gemacht werden dürfe, weil diese Handlungen durch seinen Charakter determiniert seien, er aber auf diesen Charakter nur einen geringen Einfluss habe, könnte man im Anschluss an Rudolf Steiner auf Folgendes den Blick lenken:

Erstens handelt ein – im Sinne Steiners – »freier« Mensch nicht aus seiner Alltags-Persönlichkeit heraus (welche den von Strawson erwähnten charakterlichen und sozialen Einflüssen unterliegt), sondern aus moralischen Intuitionen, deren Quellen in den universalen Gesetzen einer geistigen Welt liegen, also vom individuellen Charakter völlig unabhängig sind. Zweitens könnte man mit Rudolf Steiner darauf hinweisen, dass ein Mensch auch auf tieferen Stufen der Entwicklung für seine Taten verantwortlich gemacht werden kann, solange diese Taten nicht unter einem inneren oder äußeren Zwang vollzogen worden sind. Und zwar deshalb, weil der Handelnde nicht unter dem Einfluss eines (Natur-)Gesetzes, sondern vielmehr – Kantianisch gesprochen – einer *Vorstellung* eines Gesetzes²¹ bzw. einer Zielabsicht handelt. Eine bloße Vorstellung kann aber – wie es Rudolf Steiner stets betonte – nie zu einer Handlung zwingen. Um sie in eine solche umzusetzen bedarf es immer einer Willensaktivität des Handelnden. Der die Handlung Ausführende kann deshalb für die Folgen seines Tuns ethisch und auch juristisch zu Rechenschaft gezogen werden. Drittens ist nicht von vornherein ausgeschlossen, dass der Mensch für seine affektive bzw. charakterliche Disposition doch eine Art Verantwortung trägt. Interessanterweise taucht dieser Gedanke bereits bei Kant auf, nämlich in seiner Doktrin des »intelligibelen Charakters« des »noumenalen Menschen«. Kant deutet damit auf eine Dimension hin, aus welcher der Mensch als Noumen seinen Charakter frei zu gestalten vermag.²² Dieser Gedanke Kants wurde auch von Schopenhauer aufgegriffen und fortgeführt.²³

Rudolf Steiner konkretisiert diese Vorstellung indem er sie um den Reinkarnationsgedanken erweitert. Wenn man diesen in

21 Vgl. Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 34 f.

22 Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 567f.

23 Vgl. Arthur Schopenhauer: *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, in: Arthur Schopenhauer: *Werke in zehn Bänden* (Zürcher Ausgabe), Diogenes, Zürich 1977, Band VI, S. 43-146, bes. S. 135-138.

Autorennotiz:

MAREK B. MAJOREK ist Lehrer und Dozent für Philosophie mit Lehrauftrag an der Universität Basel. Der Autor promovierte mit der Studie *Objektivität: ein Erkenntnisideal auf dem Prüfstand. Rudolf Steiners Geisteswissenschaft als ein Ausweg aus der Sackgasse*, Tübingen 2002. – Adresse: Talstrasse 381, CH-4204 Himmelried.

die Überlegung einbezieht, wird selbstverständlich die jeweilige Zusammensetzung der geistigen, seelischen und physischen Voraussetzungen und Eigenschaften des Menschen in ihrer komplexen Struktur als von den Taten und Gedanken voriger Inkarnationen abhängig verstanden. So besehen erweist sich die landläufige Meinung, derzufolge der Mensch ein *bloßes* Produkt aus Vererbung und Umwelteinflüssen sei, als ein folgenschwerer Irrtum. Die wahre Sachlage ist vielmehr die, dass sich die reinkarnierende Individualität des Menschen des erbbiologischen Rohstoffes und biografisch-sozialen Umfeldes bedient, um ein Leben gemäß höherer Ein- und Absichten zu gestalten. Demzufolge muss man annehmen, dass der Mensch selbst für solche Taten in einem tieferen Sinne verantwortlich ist, welche nicht aus moralischen, sondern aus solchen Triebfedern und Motiven heraus entstanden sind, die im entscheidenden Maße von seinen charakterlichen Dispositionen und sozialen Konditionierungen geprägt sind.

Es bleibt abschließend noch die vierte der bereits erwähnten Problemstellungen zu betrachten: jene Frage also, was den Mensch befähigt, eine neue Kette der Ereignisse als ein »unbewegter Bewegter« zu beginnen.²⁴ Wenn Rudolf Steiner schrieb: »Wenn durch das Bild etwas bewirkt wird, so muss dies durch ein Wesen geschehen, das sich durch das Bild bestimmen lässt«, wird deutlich, dass er dem Wesen des Menschen (also seinem Selbst oder Ich) die Fähigkeit anhand des Bildes oder der Idee aber nicht durch es oder sie dazu verursacht oder sonst gezwungen eine Handlung einzuleiten. Das Wesen (der Mensch) *lässt* sich (aktiv) durch das Bild bestimmen, *wird* aber nicht durch dieses (passiv) bestimmt. Indem er aufgrund bewusster Gedanken (Vorstellungen) handelt, ist der Mensch Steiner zufolge ein unbewegter Bewegter. Wie allerdings eine solche Fähigkeit genau verstanden werden könnte, vermag ich nicht zu beantworten. Es ist mir, zumindest bis jetzt, nicht gelungen, in Rudolf Steiners Werk eine Erläuterung dieser Frage zu finden. Bereits die Auflösung der anderen drei Schwierigkeiten des libertarianischen Inkompatibilismus muss aber als ein substantieller Beitrag zum gegenwärtigen Diskurs um die Freiheit des Willens erachtet werden.

24 Vgl. z.B. Rudolf Steiner: *Vom Menschenrätsel*, S. 168 (dort Fußnote 44).